

LA POLÍTICA DE LO SAGRADO EN LA BARCELONA MEDIEVAL. DE LA *INVENTIO SANTAE EULALIAE* A LAS LEYENDAS MERCEDARIAS

BLANCA GARÍ
UNIVERSITAT DE BARCELONA

RESUMEN

En el mundo medieval las actitudes frente a la cultura y la sociedad y las actitudes frente a lo sagrado se mezclan inextricablemente. Partiendo de esta afirmación se analizan en este artículo las “historias legendarias” de la *inventio* de Santa Eulalia y de la fundación de la Orden de la Merced. Dos historias unidas por Barcelona la ciudad que les dio vida, por el consenso que acabaron por provocar entre sus habitantes, y por la fuerte presencia que lograron en las instituciones políticas, las mentalidades y las prácticas ciudadanas. A través de ambos ejemplos se intenta mostrar la capacidad de ciertos elementos de actuar como crisol de aglutinantes simbólicos, que sin duda atrajeron, entonces como ahora, el interés del poder, pero no sólo.

Corría el año 877. Frodoino, obispo de Barcelona nombrado por el emperador Carlos el Calvo y enviado a la ciudad hacia el 861, recibió la visita del arzobispo de Narbona Sigebuto. El arzobispo venía en pos de las reliquias de Santa Eulalia para las que quería construir una basílica en su ciudad. Siguiendo las indicaciones del himno de San Quirico, ambos dignatarios buscaron inútilmente el cuerpo bajo el pavimento de una basílica extramuros dedicada a Santa María. Pasados tres días Sigebuto se marchó decepcionado. Frodoino se dispuso en cambio a seguir con la búsqueda, ahora mediante rituales propios de las *inventiones* de su época, es decir, rituales destinados a convocar la misericordia y la ayuda divinas en la tarea emprendida. Se cuenta que durante tres días, el obispo y el clero de Barcelona, las mujeres religiosas, los laicos y las laicas, los grandes y los pequeños, en sus casas o en las iglesias, ayunaron y rogaron con salmos, himnos y candelas encendidas noche y día, para que le fuera mostrado al obispo el lugar de la sepultura. Al tercer día, celebrada misa en Santa María, Frodoino descendió a una fosa a la derecha del altar y vio un pequeño agujero en el que introdujo su báculo que se hundió enseguida. Tras hacer cavar en aquel lugar, se puso al descubierto el sepulcro de la santa. A la *inventio* o “hallazgo” siguió la traslación, la elevación y la deposición del cuerpo en la catedral de la ciudad, acompañada de milagros y maravillas.¹

Según quieren los relatos del siglo XV, casi tres siglos y medio después de este hallazgo en Barcelona, Pedro Nolasco, conocido en la ciudad por sus actividades a favor de la redención de cautivos, tuvo una visión y una revelación interior. Entre una multitud de gentes que venía a su encuentro

1. Ha estudiado la documentación referente a la santa de Barcelona entre otros: Fàbrega i Grau, Angel. *Santa Eulàlia de Barcelona. Revisión de un problema histórico*. Roma: Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1958. En su obra Ángel Fàbrega polemiza a favor de la autenticidad de una santa Eulàlia de Barcelona diferente a la de Mérida. Sin entrar en ese debate historiográfico, aquí se tratará de analizar la santa carolingia a partir de su *inventio* del año 877 y no antes. La investigación realizada para este trabajo ha contado con la ayuda del Ministerio de Ciencia e Innovación de España (MICINN) al proyecto HAR2008-02426/Hist.



vio en el centro a la Virgen que celebrando su obra de redención le invitaba a fundar una orden religiosa cuyos miembros se entregaran a la tarea de recoger limosnas y redimir cautivos. A raíz de esta experiencia extraordinaria y con el apoyo del rey Jaime I y su capellán, el futuro dominico Ramón de Penyafort, (después de haber recibido ambos idéntica experiencia visionaria) el 10 de agosto de 1218 se funda la orden de Santa María de la Merced en el curso de una ceremonia en la catedral de Barcelona, delante del obispo y de los Consellers de la ciudad. A la cabeza de esta nueva orden coloca el rey a Pedro Nolasco.² Desde el siglo XIII y hasta el XVII se tejen en torno a la Virgen patrona de la orden, pero también en torno a algunos de sus miembros, hombres y mujeres reconocidos como santos, un sin fin de relatos milagrosos: las leyendas mercedarias.³

He aquí dos historias legendarias y al tiempo verdaderas. Dos historias unidas por la ciudad que les dio vida, por el consenso que acabaron por provocar entre sus habitantes, y por la fuerte presencia que lograron en las instituciones políticas, las mentalidades y las prácticas ciudadanas. Tanto que sus protagonistas, santa Eulalia de Barcelona y la virgen de la Merced, rivalizan hoy como patronas urbanas. Dos historias unidas, pero a la vez muy distintas. Separadas por el tiempo y aun más por las sensibilidades a las que responden y por las necesidades que alimentan. Una frontera se vislumbra entre dos épocas. Es de esta frontera y de los dos mundos que a un tiempo se tocan y contraponen en ella de lo que quiero ocuparme en este estudio. Para hacerlo es necesario, sin embargo, salvar algún escollo ¿No se trata meramente de leyendas? ¿Acaso nos sirven para analizar ambos mundos y su frontera? ¿No se reducen a meras estrategias de poder asentadas sobre la mayor o menor credulidad de los seres humanos? ¿invalida eso su capacidad de transmitirnos verdad? ¿de qué forma debemos abordarlo?

Suspendamos el juicio. Dejémoslo sobre la mesa de trabajo, ligeramente apartado, como un instrumento valioso que hay que retomar más tarde. Adentrémonos en la Barcelona medieval con los ojos abiertos, llenos de preguntas, con el gesto y la actitud de quien quiere comprender, saber por qué, interpretar sus manifestaciones culturales de acuerdo con los propios criterios de la sociedad que las vio nacer y formó parte de ellas. Probemos, en la medida de lo posible, de llevar adelante una encuesta que tenga en cuenta la complejidad simbólica de las prácticas humanas en esta ciudad y en estas dos épocas. No hablo sólo de sus prácticas religiosas sino, más en general, de sus prácticas sociales, políticas, económicas y culturales y de las estrategias de existencia que las acompañan.

Partamos ante todo de la premisa de que la credulidad es en general, y especialmente en las sociedades medievales, una clave interpretativa poco sólida para intentar comprender las motivaciones de las partes implicadas en el culto a las reliquias y en la construcción de hagiografías

2. La leyenda fundacional de la Merced, en sus diversas variantes, aparece como auténtica en toda la historiografía mercedaria desde el siglo XV, por ejemplo, en Gaver, Cijar y Zumel. La bibliografía más completa sobre la orden en: Placer López, Gurmésindo. *Bibliografía mercedaria*. Madrid: Publicaciones del monasterio del Poyo, 1968: 843. Desde los años setenta han puesto en tela de juicio la veracidad histórica de toda esta tradición los trabajos de James W. Brodman, especialmente véase: Brodman, James W. "The origins of the mercedarian Order: a Reassessment". *Studia Monastica*, 19/2 (1977): 353-360, y Brodman, James W. *Ransoming captives in crusader Spain: The Order of Merced on the Christian-Islamic frontier*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986. (Brodman, James. *L'orde de la Mercè: el rescat de captius a l'Espanya de les croades*. Barcelona: Quaderns Crema, 1990, cito por esta traducción).

3. Entre los primeros santos mercedarios figuran, además del propio Pedro Nolasco, María de Cervelló y Ramón Nonato. Sobre ambos y sobre las leyendas hagiográficas que se construyen en torno a ellos, aparte de las vidas impresas y de la historiografía tradicional mercedaria, véase los siguientes estudios: Jornet, Núria; Rodríguez Parada, Concepción. "Las sentencias espirituales atribuidas a María de Cervelló: la palabra de María en el relato hagiográfico de la orden mercedaria", *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI, VII Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, María del Val González de la Peña, coord. Gijón: Trea, 2005: 75-84; y Cortadellas, Anna. "Del guerrero al sant. El tema del nonat en les llegendes de la Corona d'Aragó". *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 41 (1987-1988): 191-211.

legendarias.⁴ Intentemos situarlas en cambio en el contexto del poder aglutinador de los mitos fundacionales en el seno de las comunidades medievales, aun cuando puedan ser a un tiempo fruto maduro de las más diversas estrategias políticas. Como ha visto muy bien Francisco Márquez Villanueva en el caso de Santiago, un mito surge siempre de espaldas a lo real y a favor de otro orden de cosas o de una “realidad-otra” cargada tanto de valores pragmáticos como emocionales, su única “verdad” reside entonces en las razones para haber sido creado y su capacidad para mantenerse en pie.⁵ La llave para comprender el mito, si es que la hay, nos la ha de ofrecer el avance en las últimas décadas de la antropología y la historia de las religiones y los muchos estudios históricos sobre espiritualidad medieval, sobre el culto a los santos y sobre la devoción a las reliquias escritos desde esas nuevas perspectivas de análisis. Por ellos sabemos que en el mundo medieval las actitudes frente a la cultura y la sociedad y las actitudes frente a lo sagrado se mezclan inextricablemente. La sociedad medieval se halla impregnada por una mentalidad en la que lo sagrado juega un rol fundamental en el interior no sólo de la cultura sino también del derecho y la política. Una mentalidad que evoluciona desde comienzos de este periodo que llamamos Edad Media, consolidando a partir de los siglos VII y VIII en el Occidente cristiano-latino un corpus de creencias y ceremonias que acaban por orquestar un perfil estable en las formas y usos sociales del culto y de la piedad.⁶ Desde ese perfil se crea opinión pública que ratifica y da fe de unas prácticas concretas.

Pero aun cuando esta afirmación es válida para el conjunto de la Edad Media, dos grandes momentos me parecen perfilarse a lo largo de los siglos, formando un díptico en el que se articulan y al mismo tiempo se distinguen dos sensibilidades religiosas y dos mundos. El primero corresponde sobre todo a la Europa de los reinos germánicos y del Imperio Carolingio, es decir a los siglos VI-X; el segundo empieza a fraguarse en los grandes cambios vividos en el siglo XI que, en plena época feudal, abren a los hombres y las mujeres de Occidente a formas de conciencia claramente nuevas que irán madurando en los últimos siglos medievales. Al primer mundo pertenecen plenamente nuestro obispo Frodoino y su santa Eulalia, al segundo en cambio la Virgen de la Mercè y las santas y santos mercedarios. La Barcelona medieval se construye con elementos de ambos mundos mostrando, en su capacidad para forjar mitos aglutinadores con sus expresiones emocionales y sus prácticas devocionales, su plena participación en las corrientes de sensibilidad propias del la Europa occidental de la Edad Media.

1. La “fundación” de la Barcelona carolingia y la *inventio sanctae Eulaliae*

En el año 717 llegó a la pequeña ciudad de Barcelona, cerrada entre las murallas tardo-romanas, la dominación musulmana que había de durar ochenta y cuatro años hasta que, como narra el poema de Ermoldo el Negro, en abril del 801, tras unos meses de sitio, Luís el Piadoso, hijo del emperador Carlomagno, penetrara con un ejército en la ciudad. Durante las décadas de

4. Véase al respecto Brown, Peter. “Reliques et statut social au temps de Grégoire de Tours”, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris: Seuil, 1985: 182-183 (Brown, Peter. *Society and the holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982).

5. Marquez Villanueva, Francisco. *Santiago: trayectoria de un mito*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2004: 43-44.

6. Tal como señala Brown, Peter. “Reliques et statut social...”: 188, pero más en general tal como muestran sus estudios sobre los comportamientos religiosos de la Antigüedad tardía y la alta Edad Media, véase Brown, Peter. *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive...*; Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.



islamización la catedral debió convertirse, al menos parcialmente, en mezquita⁷ y a ello aluden probablemente los versos dedicados a la entrada triunfal del rey purificando en el interior de las murallas el lugar donde se había otorgado culto a los demonios y ofreciendo allí acción de gracias a Cristo.⁸ A partir de ese momento los francos restauraron el culto cristiano en Barcelona y la sede episcopal. Los años inmediatos al sitio y toma de la ciudad no supusieron, sin embargo, una ruptura inmediata y radical con la tradición cristiana hispánica y con la Iglesia visigoda de Toledo, a la que al parecer seguían vinculadas religiosa, social y culturalmente las comunidades del noreste peninsular. Probablemente durante algunos años la liturgia debió seguir practicándose según el rito visigodo. Pero corrían tiempos de cambio. Como es sabido los reinados de Luís el Piadoso y Carlos el Calvo contemplan el proceso de creación de la Marca Hispánica y de su plena integración en las estructuras de gobierno del reino de Francia. A partir del año 820 y hasta los años setenta del siglo IX los monarcas colocaron a miembros de la aristocracia franca al frente de los condados catalanes: Rampó, Berenguer, Bernat de Septimania, Aleran, Odalric, Unifred, Bernard de Gotia fueron todos ellos condes de la Marca pertenecientes a importantes clanes familiares de procedencia “franca”. Por su parte los condes procedentes de clanes “godos” que, sobre todo a partir de los años setenta, acabarían constituyendo las dinastías de los llamados “primeros condes catalanes” también se mostraron fieles a las nuevas formas de organización de allende los pirineos. Las estrategias de homogeneización político-cultural procedentes de la administración central del Imperio implicaron asimismo a la Iglesia. La persecución del adopcionismo de Félix de Urgel, la supresión de la liturgia visigoda, substituida por la franco-romana, y la aplicación de la reforma monástica con la plena benedictinización de las tierras catalanas constituyen todos ellos episodios que jalonan en el tiempo una misma estrategia y voluntad integradora. El proceso se lleva a cabo a lo largo de unas cuantas décadas y, según se intuye en los documentos, no del todo sin tensiones, tanto más cuanto que el Imperio entra en un largo proceso de luchas intestinas, división de poderes y paulatina desintegración territorial a partir de la muerte de Luís el Piadoso y sobre todo de la de Carlos el Calvo.

No sabemos en que momento exacto se restauró la sede episcopal de la ciudad después de la toma de Barcelona en el 801, pero sí sabemos que cuando se hizo se colocaron al frente de la misma clérigos fieles a la política romana del Imperio y que además se supeditó su autoridad, como la del conjunto de los obispos catalanes, al la del arzobispo de Narbona. En Barcelona, los dos primeros obispos de los que ha quedado poco más que mera memoria de su existencia fueron Joan (documentado en el 850) y Ataulfo (857-861); el tercero, ya mejor conocido, fue Frodoino (861-890), el descubridor de Santa Eulalia, un hombre muy cercano a la corona y con toda probabilidad de origen franco.

Las noticias que nos han llegado de la gestión de Frodoino al frente del episcopado y en la corte de Carlos el Calvo nos lo dibujan con relativa precisión como un personaje comprometido con la

7. Tal como han planteado Vergés, Martí; Vinyoles, Teresa. “De la seu de Frodoí a la catedral romànica de Barcelona”. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 47 (1999-2000): 9-49, en especialmente 17, donde señalan el hallazgo de una moneda de Abd al Rahman I (755-788) en los estratos de demolición del baptisterio.

8. *Rex Hludowicus ovans solvere vota Deo; Mundavitque locos, ubi daemonis alma colebant* en le Noir, Ermold. *Poème sur Louis le Pieux et épitres au roi Pepin*, ed. et trad. Edmond Faral. Paris: Les Belles Lettres, 1964: 46. Vergés y Vinyoles aluden asimismo a la conservación de esta tradición de “renovación” de la catedral tras la ocupación islámica en las fuentes literarias y en el documento de consagración de la nueva catedral en 1058, Vergés, Martí; Vinyoles, Teresa. “De la seu de Frodoí a la catedral romànica...”: 18.

política religiosa franco-romana.⁹ Apoyado política y económicamente en este empeño, o incluso comisionado para ello, por la corona, parece que dedicó sus esfuerzos a asentar el prestigio de la sede, restaurar la catedral y acabar con los vestigios “hispano-godos” en la diócesis. Una de las primeras noticias que tenemos de él es la concesión de un privilegio del rey Carlos, a él y al conde de Empúries Sunyer, en el año 862 a raíz de la liquidación de los bienes del conde Unifredo, en rebelión contra la corona pero todavía con el poder de la Marca en sus manos. El privilegio les concedía a ambos un importante lote de bienes en el Montseny oriental. La entrega de tierras y percepciones fiscales, que sin duda eran dotación condal, los enfrentaba al conde Unifredo y tenía por objetivo más que probable reforzar la posición de ambos al otro lado de los Pirineos y consolidar su fidelidad a la monarquía franca.¹⁰

Doce años más tarde, en junio-julio del 874, encontramos a Frodoino en la dieta d’Attigny presentando ante el emperador y los grandes sus inquietudes por la difícil situación que atravesaba la administración de su diócesis. De las quejas del obispo podemos deducir que en esa su primera década de gobierno debió ponerse de manifiesto la existencia de una cierta oposición a su autoridad ligada tal vez a una resistencia política anticarolingia. Sea como fuere el asunto se expresa en términos religiosos y de pervivencia de cultos hispanogodos: un godo de nombre Madeix ha obtenido por privilegios fraudulentos la antigua y noble iglesia de San Esteban y realiza allá vergonzosas reuniones de campesinos; otro godo, Recosindo, por privilegios igualmente fraudulentos ha obtenido el campo de Santa Eulalia que pertenecía a la sede (tal vez el lugar donde según la tradición el obispo Quirico hizo levantar un monasterio sobre la tumba de la santa); un tal Baion, sedicioso en el castillo de Terrasa, impone clérigos en las iglesias prescindiendo de la autoridad episcopal; y en la misma Barcelona un clérigo procedente de Córdoba llamado Tirs reúne gente en una iglesia intramuros pretendiendo celebrar misas y bautizar sin permiso del obispo; el cordobés, sin duda un mozárabe de la iglesia hispana, ha usurpado al parecer diezmos de la iglesia y, convocado por el obispo a las celebraciones de Pascua y Navidad, no sólo no ha acudido sino que ha dado la comunión él mismo a sus pretendidos feligreses.¹¹

Si recojo con cierto detalle estos datos, por otra parte sobradamente conocidos en la historiografía catalana, es para subrayar el hecho de que toda tensión política que pueda estar implícita en ellos se expresa en términos de autoridad religiosa y de formas de religiosidad. No se trata de negar los contenidos políticos de los acontecimientos sino de mostrar cómo en el siglo IX las estrategias de poder, jurídicas y políticas, se mezclan inextricablemente con las prácticas religiosas y se expresan en términos de manipulación de lo sagrado. Es ésta la cuestión que para el obispo Frodoino, pero probablemente también para la sociedad tanto hispano-goda como carolingia del momento, está visiblemente en juego. Así parece verlo por lo menos el rey Carlos que ordena de inmediato una investigación sobre la concesión de los mencionados privilegios y la forma en como han sido obte-

9. La líneas fundamentales de todo este proceso político, así como el perfil del obispo Frodoino, que aquí expongo sintéticamente, fueron planteadas ya hace tiempo por Ramón d’Abadal en sus diversos trabajos dedicados a Cataluña en los siglos IX-XI: Abadal, Ramon d’. *Catalunya Carolingia II. Els diplomes carolingis a Catalunya*. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, 1926-1950 (reedición 2007); Abadal, Ramón d’. *Els primers comtes catalans*. Barcelona: Teide, 1958; Abadal, Ramón d’. *Dels Visigots als catalans. La Hispania visigòtica i la catalunya carolingia*. Barcelona: Edicions 62, 1969.

10. Abadal, Ramón d’. *Catalunya Carolingia II. Els diplomes carolingis a Catalunya*...: 65-67; Abadal, Ramón d’. *Els primers comtes catalans*...: 6-7.

11. Abadal, Ramón d’. *Catalunya Carolingia II. Els diplomes carolingis a Catalunya*...: 430; Abadal, Ramón d’. *Els primers comtes catalans*...: 55.



nidos, y manda a “su marqués” (en este momento aún el conde franco Bernat de Gotia) que actúe deteniendo y castigando a quienes hayan obrado en contra de la autoridad del obispo.

El siguiente episodio protagonizado por Frodoino es, si cabe, aun más significativo porque muestra de qué modo se construyen las estrategias de consolidación del poder de lo sagrado en torno a los centros de culto: justo después de la dieta de Quiercy del 877, que había de preceder la expedición de Carlos el Calvo a Italia, prácticamente al final de su reinado, el rey hace llegar de mano del judío Judas a los ciudadanos de Barcelona, *omnibus barchinonensibus peculiaribus nostris*, una carta y la importante suma de diez libras de plata destinadas al obispo de la ciudad para la reparación de la catedral, *dirigo ad Frodoynnum, episcopum, libras X de argento ad suam ecclesiam reparare*. Esta “reparación” de la sede de Barcelona, que acaba cobrando carácter de refundación, se consolida con el privilegio que el sucesor de Carlos, Luís el Tartamudo, otorgará el 11 de septiembre del 878 a la sede para la restauración de la canónica. El privilegio del rey es concedido en el curso de un concilio celebrado en Troyes, presidido por él y por el Papa Juan VIII, al que han sido convocados todos los obispos del reino de Francia y sus sufragáneos. El concilio se reunió el 11 de agosto del 878 y asistieron a él el arzobispo de Narbona Sigebuto y los obispos catalanes que dependían de su archidiócesis, entre los que figuraba Frodoino. Ambos, Sigebuto y Frodoino, piden al rey Luís ayuda en la restauración de sus iglesias. Sigebuto presenta ante el concilio la “Lex Gotica” que rige las tierras integradas en el Imperio de procedencia visigoda (septimania y los condados catalanes), argumenta su insuficiencia para la iglesia porque esta ley no legisla sobre sacrilegios de expoliación eclesiástica como hace en cambio la romana. Reconociéndolo así el pontífice emite una bula para las provincias narbonesas e hispanas marcando la reparación de los sacrilegios en treinta libras de plata y ordenando que esta disposición legal sea añadida al final de la “Ley de los godos”. Frodoino por su parte pide la confirmación de las concesiones hechas por el rey Carlos, la adjudicación definitiva de aquel “campo de Santa Eulalia” y la autorización para restaurar la canónica, cosas todas ellas que le son concedidas por amor a Dios y reverencia a la iglesia donde, desde hace unos meses, se custodian las reliquias de Santa Eulalia: *amore Dei et reverentia Sancte Crucis in cuius honore predicta ecclesia Barchinonensis dedicata est, et Sancte Eulalie cuius corpus in ipsa ecclesia requiescit... concedimus eidem episcopo licentiam canonicam eidem ecclesie restaurandi, que penitus destructa esse*.¹² En realidad en el concilio de Troyes Sigebuto y Frodoino hablan de formas distintas de una cuestión idéntica: cómo hallar los medios para adaptar el culto de sus Iglesias a la práctica político-religiosa de la custodia de reliquias que ensalcen y prestigien sus respectivas catedrales, legitimando así la autoridad política que, al menos en la ciudad, tiene en ellas su principal símbolo.

Poniendo en relación la carta de Carlos el Calvo con el privilegio de su sucesor a la sede para la restauración de la canónica, Martí Vergés y Teresa Vinyoles interpretan que en los años setenta se está llevando a cabo una importante renovación en las estructuras arquitectónicas de la sede de Barcelona con la remodelación de su catedral y de la residencia de canónigos, reforma que se presenta paralela y semejante, desde el punto de vista urbanístico pero también en sus contenidos, a la que por los mismos años se realiza en la sede arzobispal de Narbona.¹³ Es importante subrayar que la reforma no afecta sólo a las estructuras constructivas, éstas se piensan y ordenan en función de las prácticas culturales que en el siglo IX en el occidente cristiano-romano giran en torno a la liturgia de los santos y a sus reliquias. Éstas, sean de mártires o confesores, o más recientemente de

12. Abadal, Ramón d'. *Catalunya Carolingia II. Els diplomes carolingis a Catalunya...*: 435; Abadal, Ramón d'. *Els primers comtes catalans...*: 61-65.

13. Vergés, Martí; Vinyoles, Teresa. “De la seu de Frodoí a la catedral romànica...”: 21.



santos locales, y custodiadas esencialmente por los obispos, se convierten mental y físicamente en el centro de la liturgia a través del recurso arquitectónico de la *confessio* excavada bajo los altares.

Retrocedamos unos meses. Recordemos que justamente entre ambas fechas (la de la carta del rey Carlos, julio 877, y la del privilegio de su sucesor, septiembre 878) se sitúa la búsqueda de reliquias de santa Eulàlia motivada por Sigebuto y basada en la memoria de un culto al sepulcro de la mártir en Barcelona. Búsqueda que, como sabemos, se resuelve con la “*inventio*” de la santa por Frodoino en una iglesia extramuros dedicada a Santa María¹⁴ y la *traslatio* del cuerpo desde el lugar del hallazgo a la catedral de la ciudad, donde se colocaron en un espacio excavado a la derecha del altar mayor, es decir, en una *confessio*.

Las vicisitudes que acompañan la posible existencia de un culto anterior al 877 a santa Eulalia, la invención de las reliquias y su traslado a la catedral y el culto desarrollado a partir de entonces las conocemos a través de diversos documentos algunos de ellos de difícil o ambigua interpretación. La primera memoria de ese culto la debemos a un Quirico, que tal vez fuera obispo de Barcelona y que al parecer hacia mediados del s. VII pudo redactar unas actas del martirio, componer un himno en versos trocaicos y una misa propia, cumpliendo las disposiciones del IV concilio de Toledo.¹⁵ El himno deja entender que su autor había levantado un monasterio en el lugar donde estaba sepultada la santa. Sea como fuere, los años de la dominación islámica llevaron al olvido el monasterio, la sepultura y el culto, aunque no cierta memoria del mismo. En base a esa memoria en el año 877 se emprende la búsqueda de las reliquias y como consecuencia tiene lugar la *inventio* del sepulcro y el traslado del cuerpo a la catedral, hecho que está históricamente constatado en primer lugar por la inscripción, de factura contemporánea al hallazgo, sobre una losa de mármol aprovechada, hoy partida en dos y empotrada con grapas de hierro en la pared central del ábside de la cripta bajo el altar mayor de la actual catedral gótica. La lápida reza así: *Hic requiescit beata Eulalia martyris Christi, qui passa et in civitate Barchinona sub Daciano preside II idus februarias, etfuit inventa a Frodoino episcopo cum suo clero in domum sancte Marie X Kalendas Novembres. Deo Gratias*. El segundo testimonio, el relato de la invención y traslación, es mucho más explícito acerca de las motivaciones de la búsqueda, hallazgo y prácticas devocionales que acompañaron el traslado solemne del cuerpo, pero por su datación es también mucho más difícil de valorar. El relato se ha conservado en tres manuscritos, tres leccionarios del siglo XIV, redactados posiblemente en la época de la segunda traslación del cuerpo, desde la catedral románica a la cripta construida en la catedral gótica. En opinión de Àngel Fabrega, es posible intuir en este texto la reelaboración tardía de una narración primitiva mucho más breve y concisa, coetánea a los hechos.¹⁶ Ciertamente la reescritura y ampliación de estos relatos al cabo de un importante lapso de tiempo, motivada por diversas causas como, por ejemplo, una nueva traslación de las reliquias, es un fenómeno sobradamente conocido en la Edad Media.¹⁷ Muchas de las narraciones de invenciones, deposiciones y traslaciones que conservamos fueron escritas con posterioridad o rescritas sobre un texto inicial en momentos significativos en los que

14. Probablemente Santa María de les Arenes bajo la actual iglesia gótica de Santa María del Mar. Para una discusión sobre este tema puede consultarse: Travesset i Queraltò, Magí. “La realitat històrica de la màrtir Eulàlia a la Barcelona del segle IV. Resultats de les excavacions arquitectòniques de la necròpolis paleocristiana de Santa Maria del Mar”. *Finestrelles*, 13 (2005): 73-112.

15. Fàbrega i Grau, Àngel. *Santa Eulàlia de Barcelona...*: 49-50.

16. Fàbrega i Grau, Àngel. *Santa Eulàlia de Barcelona...*: 109.

17. Como muestra por ejemplo para el norte de Francia Helvétius, Anne Marie. “Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IXe-XIIIe siècle)”, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Edina Bozoky, Anne Marie Helvetius, eds. Brepols: Turnhout, 1999: 255-269.



se quería realzar la *virtus* de la reliquia o glorificar a sus custodios.¹⁸ La dificultad surge, en nuestro caso, al intentar discernir qué partes del relato pueden corresponderse a un texto primitivo y cuales son aportaciones posteriores. Por un lado, a favor de un texto primitivo habla la precisión de algunos de los detalles históricamente probados: el texto, que nombra en las primeras líneas a Frodoino y a Sigebuto, añade junto al nombre del arzobispo: *beatae memoriae*, indicando tal vez con ello que en el momento de escritura Frodoino aun vive pero Sigebuto ya ha muerto.¹⁹ Si así fuera, al menos una parte del texto estaría escrita entre los años 885 y primeros noventa. Por otro, en muchos aspectos el texto del siglo XIV se corresponde sin problemas a lo que sabemos acerca de los ritos de invención y traslación del siglo IX, de los que tenemos múltiples manifestaciones escritas, y la narración que conservamos recoge como mínimo lo que también sabemos por la lápida: lo que se creyó acerca de la santa romana y su martirio en época de Daciano y el protagonismo del obispo Frodoino en la invención y traslación de su cuerpo.

En todo caso, no está de más interrogar al texto a dos niveles distintos: el primero indagando en sus coincidencias con los ritos de invención, traslación y deposición de reliquias altomedievales. El segundo, planteándonos qué objetivos y estrategias llevan a la redacción, o posible reelaboración ampliada, en época bajomedieval, precisamente por los mismos años de la consagración de la catedral gótica.

De hecho, los relatos de invenciones y traslaciones hallan sus raíces en los sermones de los siglos VI y VII, pero es en los siglos VIII y IX cuando cobran su verdadera forma como “genero literario” independiente de las *Vitae* y en estrecha relación con el peso político que el culto a las reliquias adquiere en la constelación franco-romana y en un contexto devocional que sólo cambiará sensiblemente a partir del siglo XI.²⁰ Del mismo modo la estructura litúrgica de las ceremonias de reubicación de cuerpos de mártires y santos se fija en occidente en el siglo VII, convirtiéndose en norma,²¹ operándose en todo caso una amplificación ritual en el curso de los siglos inmediatamente posteriores. Importante, sobre todo, es la constatación de la existencia del un despliegue ritual protagonizado por el clero, presidido por los obispos y dirigido a la comunidad entera.²² Su función es la construcción de un sistema de comunicación no verbal que quiere ir más allá de las palabras estableciendo un diálogo entre lo sagrado y la colectividad. El peso de los ritos recae sobre todo en el conjunto de gestos, sonidos, objetos, olores que conforman el alfabeto de esa comunicación no verbal. Un alfabeto cuyo significado era perfectamente descodificable para sus contemporáneos y que hoy, ajenos en cierto modo a ésta *performance* de los sentidos, quizá deberíamos volver a

18. Bozóky, Edina. *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*. París: Beauchesne, 2006: 255-256.

19. Abadal, Ramón d'. *Els primers comtes catalans...*: 70. Anscari Manuel Mundó añade además que el detalle de la concelebración refuerza la antigüedad del relato pues difícilmente un escritor posterior hablaría de ello cuando ya había desaparecido este uso, Mundó, Anscari Manuel. “El Commicus palimpsest Paris Lat.2269. Amb notes sobre liturgia i manuscrits visigòtics a Septimània i Catalunya”, *Liturgia 1. Cardinali I. A. Schuster in memoriam*. Montserrat: Abadia de Montserrat, 1956: 234.

20. Tal como ha mostrado en general para el Occidente latino la obra de Heinzelmann, Martin. *Traslationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*. Turnhout: Brepols 1979: 24 y siguientes, 94 y siguientes.

21. Véase sobre todo Herrmann-Mascard, Nicole. *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*. París: Klincksieck, 1975; Heinzelmann, Martin. *Traslationsberichte und andere Quellen...*

22. Sobre los diversos protagonistas de las invenciones y traslaciones, y el papel que el pueblo llano jugó en ellas ha escrito Bozóky, Edina. “Le rôle du petit peuple dans les inventions des reliques (IX-XI siècle)”, *Le petit peuple dans l'Occident Medieval. Terminologies, perceptions, réalités: actes du congrès international tenu à l'Université de Montreal, 18-23 1999*, Pierre Boglioni, Robert Delort, Claude Gauvard, eds. París: Publications de la Sorbonne 2003, 549-558. Es interesante su constatación de que sólo a partir del siglo XI empieza a ser relativamente normal la invención de una reliquia por alguien del pueblo llano, mientras que en el siglo IX son los altos dignatarios de la Iglesia los principales descubridores de reliquias.

descifrar.²³ Finalmente la autoridad de santo presente en la reliquia es, hasta el siglo XI, potencialmente fundacional y capaz de decidir el patrocinio de una iglesia.²⁴ Todos estos elementos están latentes en el texto conservado. La estructura formal de la narración como texto independiente; la importancia del ritual como factor de verificación presidido por el obispo, protagonizado por los clérigos, especialistas en la manipulación de lo sagrado, seguido por el pueblo; y naturalmente los milagros sensoriales entre los que destaca el olor suavísimo que acompaña el hallazgo del cuerpo por el báculo del obispo y, de nuevo, en el momento de su deposición en la catedral de la Santa Cruz de Barcelona, la sede carolingia de Frodoino, de la que está destinada a renovar el patrocinio.

Pero, si no debería haber inconveniente en reconocer en el relato del siglo XIV como mínimo trazos de un texto anterior, al mismo tiempo es fácil deducir por qué los leccionarios que lo recogen son del siglo XIV, es decir contemporáneos a la traslación del cuerpo de la santa a su actual cripta y a la consagración de la catedral gótica. Es evidente que, en un contexto devocional claramente distinto, que a continuación veremos, y con motivo de la traslación de las reliquias de Santa Eulalia, se quiso actualizar las bases emocionales sobre las que se asentaba el culto de una ciudad que en todo caso la seguía reconociendo como patrona. Según las Rubricas de Bruniquer en la traslación de 1339 estaban presentes los más altos dignatarios del país: el rey Pedro y el rey Jaime de Mallorca²⁵ y, según la Crónica de Pedro el Ceremonioso, que también narra la ceremonia, fueron ambos reyes quienes con sus propias manos llevaron el cuerpo en procesión.²⁶ Sin menoscabo del poder de la Iglesia, la monarquía ha pasado pues en la Baja Edad Media al primer plano en los rituales urbanos creadores de comunidad.

Pero antes de entrar en ese segundo mundo y atravesar el umbral que une y separa dos épocas y dos sensibilidades religiosas es necesario aún detenerse en las consecuencias de la *inventio* de Frodoino. El culto a las reliquias de Santa Eulalia, vinculado a la liturgia franco-romana y desarrollado desde inmediatamente después de su traslación a la catedral promovió una intensa corriente devocional que se tradujo en donativos a la iglesia. Con ellos el obispo llevó adelante la restauración de la catedral y de la canónica que había comenzado con la ayuda de Carlos el Calvo y luego con el apoyo de Luís el Tartamudo. Los condes de Barcelona se implicaron muy pronto en la empresa haciendo importantes donaciones, Sunyer en el 944, y ya después de los años críticos que siguieron a la *razzia* de Almanzor, Ramon Borrell en 1009. Pero también los laicos multiplican sus donativos, entre los que destaca el del mercader Roberto en 1009. Las abundantes referencias a lámparas votivas y a ofrendas de los laicos que acompañan peticiones y legados testamentarios ponen de manifiesto la respuesta emocional que se identifica con el poder mediador de la *virtus* de la reliquia, una fuerza que se impone por sí misma más allá de toda estrategia política, aun sin ignorarla ni prescindir de ella. Sin pretender que el consenso ciudadano fuera total, no hay duda de que el hallazgo de las reliquias concedió a la catedral de Barcelona y a su obispo un prestigio sobre el que fundar la idea de renacimiento urbano. Ya en el siglo XI, en 1058, se consagra la catedral románica construida probablemente sobre la de Frodoino desplazando el eje central hacia la derecha

23. Ha analizado los códigos no verbales de las traslaciones de reliquias Röckelein, Hedwig. "Nonverbale Kommunikationsformen und-medien beim Transfer von Heiligen im Frühmittelalter", *Medien der Kommunikation im Mittelalter*, Karl-Heinz Spiess, ed. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003: 83-104.

24. Heinzelmann, Martin. *Traslationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes...*: 24.

25. Bruniquer, Esteve Gilabert. *Ceremonial dels magnífichs consellers y Regiment de la Ciutat de Barcelona (Rúbriques de Bruniquer)*. Barcelona: Ajuntament Constitucional-Imprempta d'Henrich y Companyia, 1914: III, 161.

26. *Les Quatre grans cròniques. Crònica de Pere el Ceremoniós*, ed. Ferran Soldevila. Barcelona: Selecta, 1983: cap. 35, 1034.



de tal manera que ahora la santa (cuya *confessio* se hallaba a la derecha del altar mayor) ocupase, sin moverse, el centro mismo de la iglesia.²⁷ Para entonces hace ya décadas que la catedral de Barcelona dedicada a la Santa Cruz, ha transformado su advocación por la de la Santa Cruz y Santa Eulalia.

Así pues la formación de la Barcelona carolingia resigue claramente uno de los trazos de la religiosidad más característicos de la alta edad media: la centralidad del potencial sagrado de los muertos gestionado por los obispos, concentrado en el culto de mártires, confesores y algunos santos, y objetivado en sus restos mortales: las reliquias. El culto a las reliquias no desaparecerá en los siglos sucesivos, pero perderá centralidad, pues es sólo durante la alta edad media cuando la utilización de las reliquias constituye un medio excepcionalmente eficaz de acceso a lo sagrado, indispensable para establecer, glorificar y ver legitimada toda autoridad política.²⁸

2. El triunfo de la Virgen y la Orden de Cautivos de Santa Eulalia: el nacimiento de una nueva espiritualidad en la Barcelona medieval

Sabemos que la leyenda de la fundación de la Merced, antes descrita, es la elaboración tardía, ya en el siglo XV y en forma de “mito de los orígenes”, de la historia del nacimiento de una orden caritativa en la ciudad de Barcelona en la primera mitad del siglo XIII bajo el patronato de Santa Eulalia. En varios de sus trabajos sobre la Merced James W. Brodman ha puesto en evidencia la Collo distancia, más que notable, que existe entre aquello que sabemos de los primeros pasos de esta comunidad de redención de cautivos formada por frailes laicos y la, en sus propias palabras, “fábula” mercedaria ligada al poder real y construida en los textos tardíos en torno a la idea de una orden mendicante, militar, aristocrática y bajo el patronazgo fundacional de la Corona.²⁹ Y sin embargo, precisamente la evolución de la orden entre los siglos XIII y XV (he incluso en la modernidad), que nos lleva de las primeras actividades de Pedro Nolasco a la consagración de la Orden de la Merced como institución especialmente ligada a la política real (e incluso a la moderna canonización de los santos mercedarios y a la oficialización del patronazgo de Nuestra Señora de la Merced), nos puede proporcionar la clave de análisis tanto de las nuevas sensibilidades religiosas, en las que cobra sentido la aparición de la orden, como del proceso de acercamiento al poder, clericalización, institucionalización y manipulación del mito en función de los intereses políticos de la corona; sin que uno y otro aspecto se invaliden mutuamente.

La Orden de la Merced nace en el seno de una sociedad totalmente distinta a la de la Barcelona de la invención de Frodoino. A lo largo de los siglos XI y XII, en la ciudad, como en todo Occidente se va fraguando una situación completamente nueva. Por todos lados se va introduciendo, en el marco de la sociedad feudal y del despertar urbano que la acompaña, una importante transforma-

27. Según deducen Vergés, Martí; Vinyoles, Teresa. “Santa Creu i Santa Eulàlia de Barcelona”, *Catalunya Romànica*, Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1992: XX, 155-157; Vergés, Martí; Vinyoles, Teresa. “De la seu de Frodoí a...”: 24 y siguientes.

28. Bozóky, Edina. *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis...*: 6 y ss.; véase también Boesch Gajano, Sofia. “Reliques et pouvoirs », *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du Colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-mer)*, 4-6 septembre 1997, Edina Bozóky, Anne Marie Helvetius, eds. Turnhout: Brepols, 1999: 255-269. Más en general ha subrayado el uso político de las reliquias: Geary, Patrick. *Furta sacra. Thefts of Relics in the central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1990. Para el caso de la España visigoda también: Guance, Ariel. “Hagiografía y culto de las reliquias en la Hispania romana y visigoda: testimonios y mensajes”, *Sociedad y Memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guilielmi*, Ariel Guance, Pablo Ubierna, eds. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2005: 163-170.

29. Brodman, James W. “Fable and royal power: The origins of the Mercedarian foundation store”. *Journal of Medieval History*, 25/3 (1999): 229-241.



ción en las formas de la religiosidad y espiritualidad. El rasgo más visible de ese cambio es la emergencia de un movimiento pauperístico conocido a menudo con el nombre de “pobreza voluntaria” y ligado a la figura evangélica de Cristo.³⁰ Se trataba de un movimiento que pretendía renovar la noción y la práctica de la pobreza y, también, del sentido de la *caritas* y de los usos de la palabra por los laicos. En este contexto, frente a la economía de mercado, que nace en el corazón mismo de los burgos feudales y se extiende por todas las tierras y ciudades de Occidente, frente a la lenta pero progresiva afirmación del lucro como medida del mundo, la capacidad de renuncia material y la acción caritativa se alzan como una expresión de rechazo y al mismo tiempo como una opción liberadora.³¹ Pero en íntima relación con todo ello, el siglo XI y sobre todo el siglo XII también son claves para entender el nacimiento de un proceso de individuación y de toma de conciencia de sí frente a la colectividad que se manifiesta en múltiples planos.³² En el terreno de la religiosidad, esa conciencia del yo se observa sobre todo en el uso de la primera persona en el diálogo con lo divino, sea en las prácticas devocionales, en la confesión o en los experimentos de la escritura espiritual y religiosa.³³ Todo ello transforma radicalmente las relaciones de la sociedad con lo sagrado y lo sobrenatural operando un desplazamiento espectacular entre lo objetivo y lo subjetivo. Lo sagrado, tratado hasta el momento como la fuente principal de consolidación de los valores del grupo objetivados, por ejemplo, en una reliquia, se transforma en la reserva por excelencia de los sentimientos personales³⁴ y la participación individual en los valores de la colectividad adquiere una significación totalmente nueva.

Barcelona en el siglo XIII es una ciudad en pleno dinamismo y crecimiento. Volcada hacia el Mediterráneo, hacia el comercio internacional, hacia la expansión política de la Corona, es una ciudad que reúne todas las características de los centros urbanos de la Europa occidental en los que las nuevas formas de espiritualidad recalcan y crecen con un vigor extraordinario. La urbanización de órdenes monásticas, agustinas o cistercienses, la aparición de órdenes mendicantes masculinas y femeninas, la multiplicación de hospitales de caridad y de conventos urbanos equiparan la Barcelona del XIII a tantos otros núcleos de Italia, del Languedoc o de Provenza que viven de forma renovadora los ideales evangélicos y apostólicos encarnados en la pobreza y a través de una lectura que podríamos llamar “mediterránea” de fenómenos semejantes desarrollados en paralelo en el norte de Europa y en tierras anglosajonas.

Sabemos que en los orígenes de muchos de estos movimientos, detrás de muchas de estas fundaciones femeninas o masculinas, se esconde con frecuencia la existencia de previas comunidades informales, a veces muy pequeñas, o incluso simplemente el deseo de una vida distinta de una, dos, o más personas no siempre visibles en las fuentes. Sólo posteriormente, con la transformación de estas comunidades en verdaderas instituciones de diverso signo (beguinatos, ramas terceras de una orden, órdenes caritativas o conventos mendicantes), estas figuras primitivas aparecen, a veces

30. Tal como ya lo definiera Little, Lester K. *Religious Poverty and the profit economy in medieval Europe*. Londres: Paul Elek, 1978 (Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid: Taurus, 1980).

31. Véase al respecto Garí, Blanca. “La vida del espíritu”, *Las relaciones en la historia de la Europa Medieval*, María-Milagros Rivera, coord. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006: 205-275.

32. Ha estudiado el tema para la Inglaterra del final de la Edad Media: Macfarlane, Alan. *The Origins of English Individualism: the family, property and social transition*. Oxford: B. Blackwell, 1978.

33. Sobre el importante protagonismo de las mujeres en este proceso véase: Cirlot, Victoria; Garí, Blanca. *La Mirada Interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*. Madrid: Siruela, 2008.

34. Brown, Peter. “La société et le surnaturel. Une transformation médiévale”, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive...*: 260.



más intuitas que visibilizadas, entre las brumas siempre algo míticas de la historia de los comienzos. Desde esta perspectiva, nos es posible imaginar los orígenes de la orden de la Merced y también perfilar de forma individualizada algunas de las primeras figuras mercedarias que acabarán por construir una hagiografía fundacional: Pedro Nolasco y Maria de Cervelló.³⁵

Según ha mostrado Brodman desde la perspectiva histórica del siglo XIII la leyenda fundacional de la Merced y la ceremonia catedralicia de 1218 cae por su propio peso si se analiza la documentación referente a las primeras actividades de Pedro Nolasco. Desde el punto de vista cronológico no hay documentación fiable antes de 1230, cuando al parecer, en el marco de la ofensiva contra las Baleares, encontramos a fra Pere recaptando limosnas para la liberación de cautivos. Desde un punto de vista de los contenidos, ningún contacto parece poder demostrarse en 1218 entre Jaime I, niño de diez años, Ramón de Peñafort, que todavía no era dominico, y el laico Pedro Nolasco. Por otro lado, cuando el rey Jaime, bastante más tarde, preste atención a este acaptador de limosnas y a su comunidad lo hará, sin excesivo énfasis y con una generosidad inferior a la que mostrará con otras órdenes, para otorgarle simplemente algunas tierras y protección en sus viajes de redención. Así pues, parece claro que la ceremonia en la catedral de la Santa Cruz y Santa Eulalia de 1218 se mueve exclusivamente en el terreno del mito y se corresponde con los orígenes queridos para la orden en una etapa posterior.

Los verdaderos orígenes de la primera comunidad mercedaria nos acercan de manera mucho más directa al ambiente espiritual de la ciudad a comienzos del siglo XIII y al nuevo protagonismo de laicas y laicos en los movimientos religiosos. Un hecho del que por otro lado sabemos que fue en todo Occidente acogido por la Iglesia como una novedad sorprendente, en general vista de forma positiva y solo progresivamente puesta bajo sospecha, forzando a procesos de institucionalización y control. En 1230, fecha del primer documento fiable según Brodman, *frater Petrus* (Pedro Nolasco) recibía en un testamento 100 sueldos para el rescate de cautivos y en 1231 Ramón Rovira le pagaba la mitad de lo prometido en ese testamento refiriéndose a él como *questor et custos helemosinarum captivorum*; en 1233 le eran cedidas tierras en Mallorca a su socio fray Juan de Laes; en 1234 Pere es llamado *commendator hospitalis captivorum Barchinona* y dirige, ya en esa fecha, el hospital que ha construido para él y sus frailes más allá de la muralla de mar Ramón de Plegamans. Que el fundador de la Merced sea llamado “fraile” en el año 1230, “acaptador de limosna” en el siguiente y se le entreguen tierras a su comunidad en 1233 en Mallorca, indica que de alguna manera formaba parte ya por entonces de una hermandad religiosa dedicada a la redención de cautivos. Para Brodman esa hermandad habría dado sus primeros pasos con práctica seguridad en la época de la campaña de 1229 de Jaime I contra Mallorca y habría seguido activa como comunidad informal en los años siguientes, cobrando suficiente ímpetu para que, en reconocimiento de su labor redentora, le fueran cedidas por parte de diversas personas tierras en Barcelona, Girona y Mallorca, entre ellas ese hospital en Barcelona que habría de convertirse en la casa madre. En 1235 la hermandad es reconocida por el papa como comunidad de frailes a la que otorga la regla de San Agustín en una Bula que habla del hospital de Barcelona como “Casa de Santa Eulàlia”. De ella recibe la orden su nombre y patronazgo original: los frailes de la casa de Santa Eulalia de Barcelona de la Limosna (Merced) de los Cautivos, subrayando el prestigio del que goza en la Barcelona del siglo XIII la santa de la catedral. Con todo, a lo largo de su primer siglo de existencia las denominaciones más comunes por las que se conocerá la fundación de Pedro Nolasco serán las de: “Orden de los cautivos”,

35. Sobre la hagiografía fundacional femenina: Garí, Blanca. “María de Cervelló. El velo hagiográfico y el nacimiento de las ‘santas vivas’ en Barcelona en el siglo XIII”, *Espiritualidad medieval y sociedad femenina en el área de influencia catalana (s. XIII-XVI)* (en preparación).

“Frailes de la Limosna (o de la Merced)” y “Orden de Santa María de la Limosna (o de la Merced)”. Es precisamente esta última denominación la que nos da a conocer la segunda y definitiva patrona de la Orden: la virgen de la Merced.

¿Hasta que punto con anterioridad a 1230 (1229) podemos presuponer una actividad de Pere y quizá de algún compañero suyo en la ciudad de Barcelona? Brodman la niega y desde luego nada permite afirmarla, pero lo que sí sabemos es que en muchos casos las actividades caritativas de los laicos inmersos en el espíritu pauperístico de las ciudades de principios del siglo XIII sólo se hacen progresivamente visibles al historiador a medida que, de una manera u otra, cobran forma institucional, y no es imposible que el velo de la hagiografía y el mito esconda y muestre, falseándola, una realidad de finales de la segunda década del siglo XIII que acaba por colarse en los entresijos de la construcción de la “fábula”. Por ello, yo creo que no es posible descartar plenamente la existencia en la ciudad en los años veinte de la actividad redentora o simplemente caritativa de laicos implicados individualmente en tareas creadoras de solidaridad, y entre ellos tal vez Pedro Nolasco. En todo caso, sabemos a ciencia cierta que a partir de 1230 estos “redentores” formaban parte de una comunidad informal y que a partir de 1235 tuvo lugar la rápida institucionalización de la misma en una orden caritativa, y a lo largo de la segunda mitad del XIII su progresiva clericalización, que se tradujo en un profundo conflicto interno a caballo de los siglos XIII y XIV; sabemos también que ya en este último siglo la orden cobra interés para el poder, atento siempre a penetrar en los entresijos de los movimientos que crean comunidad.³⁶

No es desde luego casual que en pleno siglo XIV tengamos que situar la elaboración de la leyenda fundacional de la orden por parte de la corona, en los reinados de Jaime II (1291-1327) y, sobre todo, de Pedro III (1336-1387). Este proceso (el de la creación de la leyenda de la fundación real) ha sido magníficamente estudiado por Brodman y no tiene sentido repetir aquí todas sus circunstancias, pero sí es importante recoger algunas de sus conclusiones.³⁷ La leyenda empieza a dibujarse en los documentos que el rey Jaime II dirige al prior de la orden y a los Consellers de Barcelona, en 1309 y 1310 respectivamente; en ellos sostiene de forma explícita que la orden “fue iniciada por sus predecesores”, o que su abuelo el rey Jaime I “estableció la orden de la *merced* de los cautivos”. En el parecer de Brodman, con estas afirmaciones dirigidas exclusivamente a sus súbditos, el monarca, que no contestó nunca la prioridad papal sobre la orden, pretendía simplemente reforzar su propia influencia sobre el gobierno de la ciudad y sobre la propia orden redentora. Por el contrario la estrategia mercedaria de Pedro III fue mucho más lejos, su programa político pasaba no sólo por reforzar la orden de la Merced frente a la orden redentora de los trinitarios, sino por equipararla en privilegios a las ordenes mendicantes y, sobre todo, situar a hombres de confianza a la cabeza de las encomiendas y reclutar agentes reales (capellanes reales, consejeros etc...) entre los mercedarios. En el corazón de esa estrategia política se sitúa así el discurso de una relación privilegiada entre la dinastía catalana-aragonesa y la Orden de Santa María de la Merced que cobra definitiva existencia con la afirmación de su fundación real en 1218.

Ni hay de qué sorprenderse, ni el caso de la Merced tiene nada de particular respecto al tratamiento que recibirán otras ordenes y más en general las prácticas devocionales y los “hallazgos” pauperísticos del siglo precedente. En Barcelona, en el siglo XIV, todas las fundaciones femeni-

36. Sobre la capacidad de la Merced para dar respuesta a sentimientos y anhelos de comunidad son interesantes las reflexiones de James Brodman: Brodman, James W. “Community, identity and the redemption of captives: comparative perspectives across the Mediterranean”. *Anuario de Estudios Medievales*, 36/1 (2006): 241-252.

37. Brodman, James W. “Fable and royal power...”: 229-241.



nas mendicantes son reales (las clarisas de Pedralbes y las dominicas de Montesión son buenos ejemplos) y los reyes de la confederación catalano-aragonesa se inclinan decididamente hacia la espiritualidad y religiosidad franciscana, incluida la de los llamados “espirituales”. La corona, en pleno proceso de consolidación, desarrolla estrategias de acercamiento a las órdenes conventuales y hospitalarias que representan el espíritu integrado de los nuevos tiempos.

Y no sólo a ellas, en 1339 se consagra la catedral gótica en cuyo centro se encuentra la nueva cripta de santa Eulalia. Las reliquias de la santa, paradigma del poder episcopal en la época carolingia, recorren de nuevo las calles de la ciudad, se dirigen en procesión al lugar de su *inventio* y regresan solemnemente al corazón de la ciudad, a su nueva iglesia. Quienes las llevan bajo palio entre sus manos, lo hemos visto, no son obispos, son monarcas de los nuevos tiempos, Pedro III y Jaime de Mallorca.³⁸ La monarquía ha tomado el relevo en la ciudad y ahora es ella quien representa la mirada vigilante sobre el potencial aglutinador de lo sagrado.

En este sentido, es también interesante constatar que en el siglo XIV la santa patrona de la ciudad (que lo es también de los mercedarios) sigue siendo objeto de devoción y fuente de poder, aun si la *virtus* que emana de sus restos y que está unida a la catedral y al obispo, resta en última instancia en manos de gestores nuevos. Por lo demás Santa Eulalia en el siglo XIV no simboliza ya en exclusiva la fuente creadora de comunidad y la refrendación quasi-jurídica del poder urbano. Frente a ella se alzan dos poderes estrechamente relacionados entre sí y vinculados con fuerza a los nuevos tiempos: la devoción a la Virgen y la devoción a las “santas y santos vivos”. Ambas devociones han nacido en los siglos XII y XIII, a ambas les presta el poder especial atención a partir del siglo XIV.

Desde el siglo XII, en toda la cristiandad occidental, y también en Barcelona, la acción antes totalizante de las reliquias y su culto se va viendo lentamente erosionada por el magnetismo popular de la devoción a María y por el culto a los héroes femeninos y masculinos de la pobreza voluntaria. Se trata de un cambio notable que tiende a centrar lo sagrado en el potencial sobrenatural de lo humano. Su principal símbolo es María, cuya humanidad no ha dejado reliquias, ni huesos ni carne muerta,³⁹ sino el recuerdo de su presencia y el modelo de una con/pasión redentora desarrollada en perfecto paralelo a la pasión de Cristo. La devoción a María surge en círculos cistercienses en el siglo XII y se asienta definitivamente de la mano de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos especialmente. El triunfo de la *imitatio Christi* la incluye también a ella. Y así, repitiendo el gesto de María, desde el siglo XIII la humanidad es capaz de renovar el potencial sobrenatural que lleva a cada uno individualmente a la trascendencia. Los ejemplos vivos se encuentran por todos lados, son los héroes urbanos de la compasión, de la vida evangélica y de la pobreza voluntaria. Francisco es entre ellos casi un paradigma. Pero en Barcelona en el siglo XIII son las mujeres y los hombres de la vida pobre y caritativa quienes encarnan ese modelo de santidad y construyen leyenda. Sabemos de varios relacionados con la orden de los cautivos, pero los más significativos son su fundador Pedro Nolasco y la mujer que la leyenda mercedaria hará fundadora de la rama

38. Es interesante analizar la iconografía de la miniatura que ilustra la traslación de las reliquias de la santa en el llamado “Misal de Santa Eulàlia” de principios del siglo XV. En primer plano aparece la figura de un rey y la de un ciudadano llevando el cuerpo, ilustrando así mejor que ningún comentario el cambio en los custodios últimos de la *virtus* de la santa. Véase: Bohigas i Balaguer, Pere. “La decoració i la il·lustració del Misal de Santa Eulàlia”, *El Misal de Santa Eulàlia (Còdex de la Catedral de Barcelona a.1403)*, Àngel Fàbrega, Pere Bohigas, eds. Madrid: Edilan, 1977: 130-131.

39. Tal como ha puesto de relieve Brown, Peter. “La société et le surnaturel...”: 264. También Martin Heinzelmann analiza esa transformación llegando a afirmar que el cambio de sensibilidad fue profundo, con una incorporación de lo femenino coincidente a grandes líneas con el nacimiento y difusión de la lírica cortés y con una devoción en un sentido más interior: Heinzelmann, Martin. *Traslationsberichte und andere Quellen...: 24.*

femenina de la orden, María del Socorro o María de Cervelló según los textos. No es casual desde luego que el recuerdo de las primeras hagiografías de ambos santos se remonte al siglo XIII, a Juan de Laes para María y a Pere de Amer para el fundador Nolasco. Vidas probablemente reelaboradas y rescritas sucesivamente en los siglos XIV y XV hasta alcanzar la forma destinada ya en el siglo XVII a la canonización de los “santos fundadores mercedarios”. Los textos que nos han llegado, que arrastran consigo tanto el cambio de sensibilidad religiosa como las estrategias políticas de la corona a finales de la Edad Media, aportan al necesitado santoral de la Merced post-tridentina figuras importantes en la creación de genealogía y un mito histórico fundacional paragonable a los de las órdenes mendicantes franciscana y dominica y otras órdenes de su tiempo. Tampoco es casual que por esa misma época, en plena Edad Moderna, la Virgen de la Merced sea proclamada oficialmente patrona de Barcelona.

3. Conclusion

¿Cuál es el valor de estas constataciones? ¿Qué podemos deducir de este recorrido por la Barcelona medieval que nos lleva de la *inventio* de Santa Eulalia a las leyendas mercedarias? ¿Qué une y que separa esos dos momentos creadores de mitos fundacionales? Yo creo que la respuesta se puede establecer en dos niveles distintos, sobre dos planos de análisis.

En primer lugar este estudio comparativo pone de relieve la cesura que separa dos mundos y dos sensibilidades religiosas que conocemos bien para todo el Occidente cristiano, y que aquí ilustran la inserción de Barcelona en los procesos generales de creación y transformación de prácticas sociales y religiosas entre la alta y la baja Edad Media. En un primer momento en el centro se encuentra el potencial sagrado de los muertos gestionado privilegiadamente dentro del mundo de los vivos por los más altos dignatarios de la iglesia: los obispos. Se trata de un potencial selectivo que se concentra en el culto tan sólo a algunos muertos y en la ambigüedad de un poder que se objetiva en sus restos mortales: las reliquias, creadoras por sí mismas de consenso. La devoción y el uso social de las reliquias así perfilado perdurará en Occidente durante siglos, incluso más allá de la Edad Media, pero su papel casi monolítico en la organización y jerarquización de las sociedades occidentales, su función sancionadora del estatus social, del consenso comunitario y de los sistemas judiciales y políticos es propia sobre todo de estos primeros tiempos. En un segundo momento, especialmente a partir del siglo XII, se opera el nacimiento de un proceso de individuación y de toma de conciencia frente a la colectividad. Se trata de un salto cualitativo que introduce una búsqueda personal de significado de lo que ocurre en el interior de una misma o uno mismo. Esta transformación va acompañada de una inmensa renovación de las prácticas religiosas y sociales y de una diversificación de los potenciales gestores de lo sagrado, entre los que destaca el Estado. En Barcelona, santa Eulàlia es el hilo conductor que nos ha permitido recorrer el talante de la ciudad desde su *inventio* por Frodoino hasta su patronazgo de una orden caritativa del siglo XIII, difuminado más tarde por el triunfo de María y de los propios santos mercedarios.

Pero más allá de todo ello, es posible establecer un segundo plano de análisis centrado sobre los elementos comunes de uno y otro periodo. El principal de estos elementos atraviesa las dos narraciones legendarias con las que he comenzado este texto. Se trata de la reiterada presencia de las estrategias del poder en torno a lo sagrado ¿Es posible un diagnóstico que supere el binomio “manipulación política / credulidad popular” presente en muchos estudios sobre el fenómeno reli-



gioso en las sociedades medievales? Yo creo que sí si partimos de una reflexión previa que no afecta tan solo a la Edad Media.

Es propio del poder estar atento a todo cuanto constituya o pueda llegar a constituir un aglutinante simbólico (fisiológico, pre-lógico o post-lógico).⁴⁰ Y ello es así porque aquellos elementos que tienen esa función simbólica para los seres humanos responden a una necesidad de “pertenencia a”⁴¹ importantísima para quienes gestionan los mecanismos de organización de la sociedad. En este sentido es indiferente la cantidad y la cualidad de los nombres que se le pueda dar a ese algo que consolida lazos y crea solidaridades, a veces de forma meramente instantánea, otras en cambio en procesos temporales más largos. Lo que importa es la sustancia que hace de todos esos nombres algo que funciona de manera tal que nos hace pronunciar la palabra “nosotros” como distinta a “vosotros”, sin pensar y adhiriéndonos a ella sin esfuerzo. En el contexto de la participación en la democracia moderna y de los partidos políticos podríamos encontrar muchos ejemplos. Sin embargo, escojo para ilustrarlo un ejemplo actual mucho más banal, y precisamente por ello aun más obvio: Cuando después de ganar la liga de fútbol las calles de Barcelona se llenan de gente que grita: “hemos ganado” (mientras los jugadores se dirigen nada más y nada menos que a la iglesia de la Merced a ofrecer la victoria a la mismísima Virgen de los mercedarios) no hay duda de que todos saben que no son ellos mismos los que han chutado el último gol, que los jugadores son todos profesionales, extranjeros que podrían estar jugando en cualquier equipo, y que una compleja política de intereses económicos y mil enredos más están detrás de todo ello. Y, sin embargo, nada invalida para la mayoría la potencia redentora, siquiera por unos instantes, de ese “nosotros” liderado por los héroes del equipo.

No pretendo comparar los contenidos. Las distancias pueden ser inmensas; lo son. Pretendo sólo afirmar que si los obispos del siglo IX o los monarcas del XIV se acercaron a cualquiera de los fenómenos sociales que pudieran actuar como aglutinantes simbólicos de la comunidad —y si se mostraron vigilantes y atentos a ellos, atraídos y convencidos de su valor, dispuestos también a apropiarse de sus contenidos—, ello fue así precisamente por la capacidad de ciertos elementos (las reliquias o los movimientos de pobreza) de actuar como crisol de lazos simbólicos, cuya calidad en todo caso, antes de lanzar una mirada despreciativa sobre la credulidad de sus protagonistas, deberíamos preguntarnos hasta que punto no se ha visto degradada en el presente. Al menos en ciertos casos.

40. Agradezco a Rosetta Stella el concepto “collante simbolico” que aquí he traducido por “aglutinante simbólico” y que ella me sugirió en el curso de una larga conversación una noche de primavera, en la terraza, frente al iglesia de Santa María del Mar bajo la que, se dice, fueron hallados los restos de Santa Eulàlia por el obispo Frodoino.

41. Sobre el concepto “pertenencia a” o *belonginess* desde la antropología véase Lovell, Nadia. *Locality and Belonging*. Londres: Routledge, 1998: 1-24.

